

Piotr Mróz

Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński

Byt jestestwa ludzkiego – transcendencja, faktyczność, czas – na przykładzie hermeneutyki wczesnego Martina Heideggera



Przewodnim motywem podjętej tu refleksji jest hermeneutyka zasadniczych dla niemal każdego typu antropologii filozoficznych motywów: istoty (*essentia*) bytu ludzkiego, jego kondycji, faktyczności, struktury czasowej oraz możliwości (projektu). Nie powinien dziwić fakt, iż zwracamy się w stronę historycznie ustalonej, ale bynajmniej nie zinterpretowanej, odczytanej ostatecznie filozofii egzystencji, wyrosłej na podłożu tzw. ontologii fundamentalnej Martina Heideggera. Uprzedźmy od razu, że proponowane tu ujęcia są charakterystyczne dla strategii interpretacyjnych historyka idei, a nie na przykład reprezentanta fenomenologii, egzystencjalizmu czy hermeneutyki; co więcej, nie stosuje się tu jakże modnych i nagłośnionych zabiegów rekonstrukcyjnych. Myśl heideggerowska wymaga innych podejść: odczytywania zwracającego się ku intuicjom, jakże głębokim i wyważonym, które Heidegger przedstawia po namyśle, czasami trwającym latami. Jest to raczej zaproszenie, adres skierowany ku myśleniu o „jednym”, a nie prezentacja sądów i gotowych rozwiązań proponowanych odbiorcy.

Twórca *Sein und Zeit* był wprawdzie uznawany za kontynuatora myśli Edmunda Husserla, a zatem jego metody jako ścisłej wiedzy, osiągającej niepodważalne rezultaty, które miały stanowić remedium na toczący filozofię (ogólnie: kulturę europejską) kryzys; później za bodaj pierwszego egzystencjalistę obnażającego ingredia struktur egzystencji: *Da-sein* jako bytu-w-świecie; by następnie całkowicie podporządkować ów byt (okres po tzw. zwrocie) pozostającemu poza wszelkim zasięgiem poznawczym, kategorialnym i predykatywnym – *Sein*, byciu jako takim. Jeśli dodamy do tego tak często artykułowaną przez Heideggera nieufność w stosunku do „tradycyjnych”, „metafizycznych” rozwiązań (nie wspominając już o samej terminologii, zużytym i nic nie komunikującym języku dawnej filozofii), to tylko w ograniczonej mierze zbliżymy się do jego – przedstawianej bodaj przez sześć dekad – propozycji przekraczania, zniesienia i rekonstrukcji historycznie utrwalonych idei filozoficznych. Przez systematycznie tworzoną metodę wczytywania się w istotne problemy, związane z samym (przyjętym niemal apriorycznie) faktem istnienia ludzkiego, Heidegger zdaje się skutecznie wydobywać nieznanne dotąd aspekty stwarzania istoty ludzkiej na tle świata, rozumienia rzeczywistości, w jakiej przyszło nam egzystować, czasu jako samej charakterystyki bytu ludzkiego i prawdy jako towarzyszącego skończonemu trwaniu „procesu” odkrywania i zakrywania, zbliżania się i jednocześnie oddalania od jedynego źródła wszelkich znaczeń i sensów¹.

Wymienione problemy, stanowiące ośnowę myśli zarówno wczesnego, jak i w dużej mierze późnego Heideggera, należy ujmować w kontekście tego, co można by opatrzyć mianem teoretycznej faktyczności: kontekstu zastanego przez obiecującego adepta Husserlowskiej nauki, historycznego *datum* jego pierwszych filozoficznych zmagających.

Przełom XIX i XX wieku był świadkiem ścierania się rozmaitych (historycznie lub, by użyć Heideggerowskiego określenia, dziejowo umocowanych) doktryn na gruncie niemieckiej (szerzej: europejskiej) filozofii: badeńskiego i marburskiego neokantyzmu, wykładni światopoglądów przedstawianych w ramach Diltheyowskiej filozofii życia, bergsonizmu, wszelkiej maści pozytywizmów jako spadku po dziewiętnastowiecznych

¹ M. Heidegger, *Bauen, Wohnen, Denken. Darmstädter Gespräch*, t. II, Darmstadt 1956; tłum. polskie: *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, tłum. K. Michalski, Warszawa 1977.

dokonaniach teoretycznych Augusta Comte’a i Hipolita Taine’a, a także szerokiego spektrum filozofii idealistycznych².

Jednakże to dopiero podjęta przez Husserla próba rewaloryzacji, odnowienia, przełamania owej wzajemnie znoszącej się polifoniczności idei, prowadzących do niedających się rozwikłać aporii i paralogizmów, miała okazać się decydującym momentem w filozoficznej konstytucji młodego Heideggera.

Spotkanie z samym Husserlem było – jak zgodnie podkreśla zdecydowana większość znawców myśli Heideggera³ – czymś przełomowym dla przyszłego twórcy *Sein und Zeit*, przede wszystkim jako zaczyn do własnej wersji filozofii bytu (fenomenu), jak również racji pojawiania się tego ostatniego – bycia wszelkich zjawisk. Już w prowadzonych w latach dwudziestych XX wieku tzw. wykładach marburskich Heidegger jednoznacznie akceptował założenia poznania filozoficznego wyłożone przez Husserla w *Logische Untersuchungen* i pierwszym tomie *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. W dziełach tych Husserl przedłożył konkretny program odrodzenia rażonej atrofii, rozdzieranej przez wszelkiego rodzaju antynomie „nietwórczej” i „nieproduktywnej” myśli spolaryzowanej wokół bądź to tendencji obiektywistycznej, bądź jej przeciwieństwa – tendencji idealistyczno-subiektywistycznej. Pokróćce: jeśli za naczelny cel fenomenologii Husserla przyjmie się (zresztą zgodnie z jego intencją) wysłowiony przez Heideggera w jakże nośnym haśle zwrot *zu den Sachen selbst*, to kwestią zasadniczą w relacji Husserl – Heidegger okaże się właśnie rozumienie samego terminu „rzecz” i sposobu docierania do niej. Przekraczając zarówno stanowisko obiektywistyczne (rzeczy to bytujące niezależnie od czynności podmiotu poznającego obiekty, fakty, idee czy wartości), jak i subiektywistyczne (np. krytykowany tak ostro przez Husserla psychologizm), w którym szeroko pojęta rzecz nie jest niczym innym jak *datum* indywidualnej świadomości, wiązką danych postrzeżeńiowych, słowem, bytem całkowicie uzależnionym od nastawień psychicznych podmiotu, twórca fenomenologii zaproponował szereg radykalnych zabiegów zmierzających wprawdzie do oczyszczenia pola badawczego (przez tzw.

² J. Marias, *History of Modern Philosophy*, New York 1969, s. 270.

³ J. Mizera, *Podstawy ontologii fundamentalnej Martina Heideggera* [w:] *Filozofia współczesna*, t. I, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002.

redukcje: fenomenologiczną, ejdetyczną, transcendentalną), co w konsekwencji pozwoliło mu na uznanie owej *Sache* za fenomen – swoistą treść, jawiącą się w „swej cielesności” „tu i teraz” w jej samoobecności oraz „danej naoczności”⁴. Nowość opisów autora *Ideen...* polegała na przekroczeniu starych antynomii: obiektywny – subiektywny. Problemem zasadniczym – nauczał Husserl – nie jest teza o realności istnienia (jego rozlicznych *modi*), gdyż w próbie dotarcia do „samych rzeczy” zastosowana w fenomenologii *epoche* (branie w nawias świata naturalnych nastawień) umożliwia skierowanie uwagi na to, co jawi się samej świadomości bez definitywnych rozstrzygnięć odnośnie statusu ontologicznego obiektu, na jaki kierujemy swoją uwagę (tj. obejmujemy go myślą, wyobraźnią czy percepcją). Bodajże najistotniejszym elementem fenomenologii husserlowskiej okazywało się – traktowane niemal aksjomatycznie – założenie o intencjonalnym charakterze świadomości. Husserl sięgnął do datującej się jeszcze od średniowiecza tezy (przejętej w XIX stuleciu przez Franza Brentanę), uznającej, że świadomość musi być zawsze świadomością czegoś. Nie miało to bynajmniej oznaczać, iż wspomniane powyżej sposoby nakierowywania się na coś transcendentnego względem świadomości muszą być tożsame z przedmiotem, w wyniku czego przedmiot zostałby „włożony” do wnętrza świadomości, tracąc swą ontyczną niezależność. Istotny stał się sam akt nakierowywania, akt intencjonalny, bez względu na to, czy owo „coś” istniało realnie czy nie. W ten oto sposób twórca nowej filozofii dążył do położenia kresu wszelkim aporiom, nadając „prostym ujęciom czegoś cieleśnie uobecnionego”⁵ – aktom intencjonalnym – właściwe im znaczenie. Przedmiot to wynik konstytucji aktów noetycznych, przy czym działania – by tak to ująć – świadomości nie leżały ani po stronie podmiotu, ani przedmiotu, lecz istniały w swoistego rodzaju związku czy relacji: świat (to, co transcendentne) i świadomości (to, co immanentne, podmiotowe) występowały w swoistej synergii. Aprobując sam program fenomenologii, Heidegger wskazywał niemalże od momentu zakończenia lektury *Logische...*, jak i pierwszego tomu *Ideen...* na ważki obszar husserlowskich badań – obszar podatny na krytykę i domagający się „przekro-

⁴ E. Husserl, *Idea fenomenologii*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 1990, s. 9–12.

⁵ *Ibidem*.

czenia”. Wiadomo, że w rezultacie redukcji transcendentalnej Husserl uznał prymat świadomości (nieegologicznej, niepersonalnej, świadomości w ogóle), poprzestając na takiej to konstatacji⁶. Innymi słowy, fenomenologia w tej wersji – twierdzi młody Heidegger – okazywała się czymś zamkniętym na jakże przecież istotną problematykę ontologiczną i bez względu na przeprowadzane do końca swej aktywności modyfikacje Husserl nie wydobyl się z zaczarowanego kręgu czystej świadomości: stale tkwił w ego transcendentalnym⁷, owej matrycy wszelkich aktów noetycznych, która miała jawić się jako stale obecna, pozaczasowa i działająca we wszelkich okolicznościach i warunkach. Stąd też nie pomniejszając roli swego wychowawcy i poniekąd mistrza, młody Heidegger postanawia wyjść poza ów ograniczony krąg analiz i opisów, na których poprzestał Husserl, a nadto podejmuje próbę nadania – pominiętego, niezauważonego w ogóle – waloru ontologicznego, tkwiącego przecież u podłoża badań fenomenologicznych.

Jak słusznie podkreśla pierwszy liczący się monografista przedmiotu, Herbert Spiegelberg, dość liczne nawiązania Heideggera do ścisłej nauki, jaką miała być fenomenologia, są bądź to wymowne przez swą nieobecność, bądź też wykazują charakter implikowanej krytyki⁸.

Co prawda, Heidegger wielokrotnie stwierdzał, że bez *Logische...* nie dałoby się pomyśleć jego własnej pracy, jednak już sam zakres badań, jak i innowacje metodologiczno-terminologiczne utwierdzają badaczy w przekonaniu, iż wraz z heideggerowską wersją owej *strengen Wissenschaft* wkraczamy w zupełnie odmienny obszar dyskursu filozoficznego. Dyskursu, który już niebawem miał tak znacząco zaważyć na losach i przebiegu refleksji filozoficznej XX wieku.

Fenomenologia w ujęciu wczesnego Heideggera jawi się przede wszystkim jako metoda umożliwiająca „zasadne rozstrzygnięcia ontologiczne”⁹. Autor *Sein und Zeit* eliminuje zastosowaną przez Husserla terminologię: nie powołuje się na redukcję, unika samego pojęcia „świadomość” jako jednoznacznie prowadzącego do zużytego i obciążonego wadliwymi konotacjami konceptu tzw. podmiotu czy oso-

⁶ Zob. M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [w:] *idem, Gesamtausgabe*, t. XXIV, red. F. von Hermann, Frankfurt/Main 1975.

⁷ Zob. P. Mróz, *Progi Niereczywistości*, Kraków 1992, s. 18.

⁸ H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague 1969, s. 300 i n.

⁹ *Ibidem*.

bowości, wypowiada się krytycznie o samej idei intencjonalności. Ta ostatnia, zdaniem Heideggera, miałaby funkcjonować (działać) „bez właściwego zakorzenienia, usytuowania”¹⁰ w abstrakcyjnie pojętym czasie i przestrzeni, a przecież w przypadku każdego bez wyjątku nośnika świadomości (jakim jest zindywidualizowany byt ludzki) musimy uwzględnić te uwarunkowania, wyznaczniki naszego bycia. Jednakże zmiana paradygmatu refleksji fenomenologicznej dokonana przez Heideggera objawia się przede wszystkim w reinterpretacji samego stosunku (relacji) świat – świadomość (choć nie posługuje się tym zsubiektywizowanym terminem). Dokładniej, Heidegger przechodzi – a jest to niewątpliwie pogłos Husserlowskiej redukcji fenomenologicznej – od danego w badaniu ontycznym bytu, istności (które nazwie *Seiende*) do próby ujęcia (uchwycenia) samego bycia *Sein* danego bytu. Innymi słowy, jest to próba stawiająca w centrum uwagi kwestię swojej racji „pojawiania się”, „zjawiania się” wszystkiego, a więc próba ukazania w pełnym świetle tylko pozornie prostego i oczywistego faktu, że dany „mi” w naoczności byt jest. I właśnie ten motyw staje się osnową wytyczającą równomierny bieg dzieła Heideggera, począwszy od wykładów marburskich, przez ontologię fundamentalną, aż po tzw. zwrot, znamionujący wręcz dramatyczne wysiłki przekraczania skostniałej tradycji metafizycznej, która uniemożliwia dotarcie do samego (myślenia) Bycia (*Sein*). W pierwszym okresie – formatywnym dla wykładni kondycji jestestwa ludzkiego – Heidegger czyni podmiotem tej zapoznanej przez metafizykę zachodnioeuropejską i niewłaściwie oświeclaną (a więc zaciemnianą) kwestię Bycia, jestestwo o szczególnym rodzaju uprzywilejowania ontyczno-ontologicznego¹¹, istniejące „tu”, zindywidualizowane oraz (w odróżnieniu od Husserlowskiej transcendentalnej świadomości) usytuowane i uczasowione, które opatrjuje mianem *Dasein*. Heidegger daleki jest od epatowania czytelników (odbiorców) walorem czysto słownym czy dźwiękowym. Zmiana terminologiczna (wyrugowanie uświęconych tradycją antropologiczną takich terminów, jak osoba, podmiot, człowiek etc.) jest – jak stwierdza Jacques Derrida – przesunięciem znaczącym, bowiem znamionuje kurs obrany w stronę czegoś fundamentalnego i źródłowego, tego, co

¹⁰ Por. J.-P. Sartre, *La Transcendence de l'Ego*, Paris 1980, s. 12–14.

¹¹ Zob. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle 1927, s. 80.

umożliwia „spotkanie z rzeczami”, pojawianie się samych fenomenów. Przydzielenie tak ważkiej, wręcz decydującej roli indywidualnemu jestestwu w „odkrywaniu Bycia” świadczy o zdecydowanym odejściu od jakiegokolwiek subiektywizacji podmiotowości, których najbardziej adekwatnym wyrazem jest filozofia wiecznie obecnego Ja, podmiotu czy też jaźni; słowem, świadomości transcendentalnej, która w nauce Husserla pełniła funkcje konstytutywne w stosunku do świata. *Dasein* – podkreśla Heidegger – jest również czynnikiem konstytutywnym, ale tylko dlatego, iż jedynie ono może (więcej: ma i musi) „zwrócić się rozumiejąco” ku swemu byciu, a przez to w stronę wszelkiego bycia *das Sein des Seiendes*. Można prawomocnie stwierdzić, że przekraczanie tradycyjnych (więc „zaciemnionych”) pojęć i kategorii, nazwane „destrukcją” (a dotyczy to przede wszystkim tak nośnych niegdyś rozróżnień, jak podmiot, przedmiot, subiektywny, obiektywny, transcendentny, immanentny), staje się u wczesnego Heideggera nie tyle polemiką z pewną tradycją, ile totalną zmianą sposobu uprawiania refleksji filozoficznej. Janusz Mizera, jeden z najwybitniejszych znawców myśli autora *Kant und das Problem der Metaphysik*, nazywa to przejściem: z terenu epistemologii Heidegger przechodzi wprost do ontologii bycia bytów, a tak zdecydowana rezygnacja z konstytutywnej roli czystego, aczasowego i usytuowanego ponad światem Ja transcendentalnego otwiera przed niemieckim myślicielem nieznaną (zgodnie z intencjami samego Heideggera należałoby raczej powiedzieć: zapoznany i zaprzepaszczonej przez tradycję) obszar badań¹². Trawestując wezwanie Husserla, program heideggerowskiego przekraczania dałby się z powodzeniem przeformułować na powrót do samego Bycia, umożliwiony rozumiejącą, przytomną obecnością-w-świecie bytu uposażonego w zdolność do stawiania tej fundamentalnej kwestii w obrębie swej własnej egzystencji. W ten oto sposób wkraczamy obecnie na teren tzw. analityki jestestwa (*Dasein*), bodaj najważniejszego działu Heideggerowskiej hermeneutyki bytu jednostkowego. W celu osiągnięcia pełnego – acz naświetlanego i ujawnianego kolejnymi rzutami jak w kolistym ruchu opisu – Heidegger wprowadza wpierw tylko z pozoru akademickie rozróżnienie na egzystencjały (dotyczące bytu uprzywilejowanego w odniesieniu do fundamentalnej kwestii Bycia) oraz katego-

¹² *Ibidem*, s. 180.

rie. Te ostatnie – jak przekazywała tradycja od czasów Arystotelesa, tomistów, Kartezjusza, Gottfrieda Wilhelma Leibniza i Barucha Spinozy – służyły do ujęcia tego, co jest jako byt (*Seiende*), tzn. obiekt – by tak to ująć – mający trwały, logicznie uporządkowany zestaw cech, jakości dających się przedstawić pojęciowo. Uzyskana na drodze rozlicznych zabiegów wiedza dotycząca bytów dawała się uogólniać i sformalizować w postaci sądów. Rzeczy przedstawione stawały w swej obecności przed instancjami poznawczymi podmiotu. Były tym, na co wskazywała ich istota, będąca czymś trwałym i niezmiennym. A więc tradycyjna metafizyka nie wychodziła poza to, co aktualnie jawiło się jako istniejące, a zatem poznawalne i poznawane. Te unifikujące i petryfikujące samo istnienie zabiegi nie mają zastosowania w odniesieniu do dwóch – by tak powiedzieć – obiektów tworzonej przez Heideggera hermeneutyki: *Dasein* i *Sein*. Stąd też, by w jakiś sposób przygotować teren pod możliwy opis indywidualnego bytu jestestwa, wprowadza owe prowizoryczne narzędzia do ukazania (ujaśnienia) ontyczno- (gdyż jestestwo jest, jest jakimś bytem) ontologicznej (stawia kwestię swego bycia) kondycji *Dasein*.

Równolegle do innowacji merytorycznych (transformacja samej substancji myślenia o indywiduum) widać tu zmianę metodologiczną, jako że Heidegger porzuca linearny, przyczynowo-skutkowy sposób ujęcia tego bytu, na przykład coś raz ukazanego ma stanowić przyczynę innych zjawisk czy prawidłowości (tak jak w metafizyce tradycyjnej). Heidegger – o czym już wspomniano – proponuje ruch po kole, zwalniając nas tym samym z obowiązku uwzględniania sztywnych schematów rozumowania. Inaczej mówiąc, wszelka postać sylogistyki jest niedopuszczalna w kontekście analiz dotyczących *Dasein*. Ruch hermeneutycznego koła kolejnym obrotem pozwala uchwycić niesprowadzalny do czegoś zewnętrznego – zarówno względem samego ruchu, jak i poruszającego się obiektu – wymiar bycia bytu *Dasein*. To ostatnie jest niejako jedynym „pomostem” pozwalającym dotrzeć do Bycia. Co ważniejsze – i znów daje o sobie znać heideggerowskie przekraczanie filozofii obecności, postulującej wiecznotrwałą obecność czegoś teraźniejszego, aktualnego – *Dasein* przez odniesienie się do owych charakterystyk (egzystencjałów) zostaje uchwytywane w perspektywie (samej) czasowości nie jako stale „obecne”, nie jako jakieś „jest”, lecz ek-sistujące. W tak pozornie niezrozumiały sposób fi-

filozof fryburski przywołuje zapomnianą różnicę ontologiczną między bytem a byciem. Nie da się wbrew temu, co nakazywała tradycja, jej zniwelować, tj. utożsamić tych członów z sobą. We wstępnych partiach rozważań, koncentrujących się wokół uchwycenia relacji: byt (jestestwo indywidualne) – „jego” Bycie, Heidegger stara się uwydatnić fakt, że to jedynie byt *Dasein* jest przytomny owej różnicy, a będąc wyróżnionym – tj. zdolnym ze swej nie danej *a priori* przez żaden czynnik zewnętrzny (np. Boga czy naturę) istoty do postawienia tej zasadniczej kwestii Bycia w relacji do własnego istnienia (*je meines*) – ma właśnie takie jestestwo¹³. Innymi słowy, *Dasein*, „posiada” ów wyróżniający je na tle całej rzeczywistości przywilej „rozeznania” różnicy: byt – Bycie, a pytanie o ową różnicę staje się zarazem zadaniem, a więc czymś, co nie zostało dane z góry, lecz czymś, co dopiero ma zostać spełnione. Podkreślmy raz jeszcze, iż Heidegger prowadzi swe analizy przede wszystkim jako hermeneuta, dla którego nie jest ważny ani logiczny porządek ekspozycji, ani internalna logika wywodu. Podstawą – jak stale podkreśla filozof – jest żywioł codzienności *Alltäglichkeit*, traktowany jako prymarne datum badań. Przyjęcie takiego punktu widzenia prowadzi Heideggera do kolejnych – by tak powiedzieć – odstępów, ujawnień statusu ontyczno-ontologicznego jestestwa. Po pierwsze, intuicja (wgląd fenomenologiczny) ujawnia, iż porządek „być” musi zostać przeciwstawiony porządkowi konkretnego bytu. *Sein* nie da się zdefiniować, a niedorzecznością byłoby zastosowanie charakterystycznych dla filozofii esencjalistycznej procedur typu „Bycie jest...” jak w sądzie „A jest B”. Problemem zupełnie pominiętym na gruncie tradycji okazuje się właśnie samo jest – fakt jego wystąpienia, jego działania, znikania i pojawiania się na nowo¹⁴.

Podobnie, twierdzi Heidegger, ma się rzecz z jestestwem. Na nic zda się przedwstępne utożsamienie „go” z osobą, przedmiotem, świadomością czy cielesnością, gdyż byłoby to jedynie częściowe, „regionalne” ujęcie. Byt bytu *Dasein* może zostać uchwycony nie na drodze standardowych podejść, ale przede wszystkim przez wskazanie na to, czym i jakie *Dasein* ma być. Widać łącznie, iż raz jeszcze filozof wyraźnie odcina się od tradycji esencjalistycznej: nie interesuje go jakaś

¹³ *Ibidem*, s. 240.

¹⁴ Zob. J. Tischner (red.), *Filozofia współczesna*, Kraków 1989, s. 81 i n.

substancja, forma czy materia jestestwa, lecz charakter możliwościowy tak specjalnego bytu. Intuicja możliwości otwiera perspektywę czasowości, która z kolei wskaże kolejny fragment horyzontu (banalną byłaby uwaga, że ciągle mamy tu do czynienia z krzywizną koła). Zatem – powiada Heidegger – byt każdego jestestwa może być w konsekwencji wyborów albo właściwy (*eigentlich*), albo nie. Ale cóż to oznacza? Uprzedźmy od razu, że mimo pojawienia się takich terminów, jak sumienie, zdecydowanie, zew ku..., fryburski filozof nie odwołuje się do norm czy kodów etyczno-moralnych. Analityka *Dasein* ma być czymś uwolnionym od tego wszystkiego, co niegdyś narzuciła tradycja. Przeciwnie, odkrywamy tu taki wymiar bycia bytu jestestwa, który zarówno w sposób oczywisty uwydatnia jego zadaniowość, jak i uprzywilejowanie, w pełni pokazuje istotę-w-trakcie-stwarzania się¹⁵. Dlatego też we wstępnych (jak zobaczymy, okażą się one zarazem końcowymi) podejściach Heidegger wskazuje na takie charakterystyki (egzystencjały), które odkrywają (lepiej: są powołane do spełnienia takiej czynności) niezbywalny i niezastępowalny niczym zewnętrznym byt *Dasein*.

Rys ujęć fenomenologicznych daje o sobie znać w uchwytywaniu jestestwa w konkretnej codzienności, przestrzeni i czasie. Ten tak niegdyś spopularyzowany (by nie rzec strywializowany) na gruncie egzystencjalizmu motyw wrzucenia w świat, w obcą i wrogą rzeczywistość, w ujęciach heideggerowskich jest pozbawiony jakichkolwiek negatywnych odniesień. *Dasein* jest-w-świecie (*in-der-Welt-sein*), a egzystencjał ten nie cieszy się jakimś szczególnym statusem. Na drodze wydawałoby się banalnej, niewiele znaczącej analizy prefiksu „in”, Heidegger zdaje się rozwiązywać dwa ważne problemy. Pierwszy to zwrócenie naszej uwagi na to, iż jestestwo nie „przebywa” biernie (jak np. pióro w piórniku) w świecie, a zatem nie może być potraktowane jako klasycznie „obecny” byt (*Vorhande*). Jest oczywiste, że sama struktura możliwościowa implikowana przez owo ma być stwarza zagrożenie bycia rzeczą i może doprowadzić samo jestestwo do reifikacji, ale to nie-bierne, nie-przestrzenne „w” zakłada na pierwszym miejscu (i nie potrzeba tu żadnych teoretycznych obwarowań), iż *Dasein* jest już niejako przedwstępnie „zaznajomione” czy „obeznane” ze światem,

¹⁵ Por. A. Waelhens, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1946, s. 90.

w którym się znalazło. Dzieje się tak, gdyż „w” ukazuje zespół czynności (zachowań) wobec świata, które Heidegger opatruje równie sławetnym terminem *Fürsorge* – zabiegania o coś, troszczenia się. Jak niebawem zobaczymy, to właśnie troska okaże się zasadniczym momentem eksplikacyjnym łączącym wielość wątków w swoistą jedność.

Heideggerowska wersja fenomenologii jako ontologia fundamentalna kładzie również kres wszelkim aporiom wynikającym z zafałszowanego przedstawienia relacji podmiot (poznający) – przedmiot (poznawany). *In-der-Welt-sein*, które implikuje specjalny (zarezerwowany jedynie dla jestestwa) tryb obcowania z tym, o co troszczy się *Dasein*, usuwa ostatecznie iluzję epistemologiczną. Nie jest prawdą, powiada Heidegger, iż *subiectum* przełamuje warstwy swej podmiotowości, docierając do tego, co transcendentne. Jakkolwiek forma wiedzy o świecie jest już wpisana w sam fakt bycia w nim, a poznawanie stanowi *modi* egzystencjalne ufundowane na tym niezbywalnym fakcie. Pozostaje jeszcze drugi człon frazy – *der Welt*. W tradycyjnej metafizyce świat był traktowany jako coś zewnętrznego, obiektywnego, stojącego na-przeciw podmiotowi. Fryburski filozof również i w tym względzie przekracza klasyczne rozumienie świata, nieodmiennie ujmowanego w tradycyjnych (idealistycznych lub materialistycznych) ontologiach jako „materiał wyjściowy” do kategoryzowania, wartościowania poszczególnych istności (bytów). Dla wczesnego Heideggera świat nie jest ontycznym zbiorem *Seiende* – nie jest warunkiem poznawczym ani też nie staje się czymś zależnym od woli, wiedzy, nastawień czy projektów jestestwa. Jest to przede wszystkim element konstytutywny jego bycia właśnie takim, a nie innym (rzeczym) bytem.

Zaproponowana przez Heideggera analiza codzienności pozwoliła na odkrycie (wydobycie na jaw) zjawisk o prymarnym charakterze – zjawisk poniekąd uprzednich (ale nie w sensie czasowym, lecz ontologicznym) w stosunku do czynności troszczenia się o, zabiegania. Odkrywając fakt bycia-w danym otoczeniu – fakt udostępniony jestestwu przez intuicyjne, poza-racjonalne „spojrzenie”, „ogłód” (*Umsicht*), który poprzedza zarówno podejście praktyczne, jak i następujące po nim teoretyczne – *Dasein* napotyka swoisty zestaw bytów. Są to narzędzia jawiące się inaczej niż na przykład dane w swej obecności byty zajmujące pewną przestrzeń, owe *rei extensae*, tak radykalnie rozróżniane od świadomego podmiotu, na przykład w tradycji

idealistycznej. Instrumenty – a ten fragment rozważań Heideggera jest do dnia dzisiejszego nieprześcignionym wzorem subtelnych wglądów w naturę „ludzkiej rzeczywistości” – służą do uzyskania określonych stanów. Novum opisów zasadza się na radykalnej zmianie akcentów. Rzecz-narzędzie ukazuje swą istotę jako coś użytecznego, gdy wykonuje swe zadanie, niejako będąc nieobecnym, niewskazującym natrętnie na swe istnienie. Pióro, młotek, sławetny piec ciepłowniczy z berlińskich impresji Ernsta Jüngera¹⁶ (cenionego przez Heideggera) spełniają swe powinności, gdy pracują, nie rzucając się w oczy. Piszac list, nie powinienem rozpraszać swej przytomności na fakt, iż piszę piórem, a nie na przykład długopisem. Fryburczyk kapitałnie wiąże strukturę użyteczności przedmiotów (tj. służenia pewnym celom, jakie ma do spełnienia *Dasein*) z samym światem (a ten ostatni jest, gwoli przypomnienia, momentem konstytutywnym bycia jestestwa, bez którego ani ono samo, ani świat nie byłby tym, czym jest). Co więcej, to właśnie „przytomny byt” stanowi punkt – chciałoby się powiedzieć – centralny odnoszenia się do wszelkich relacji, związków panujących między zespołem rzeczy-narzędzi. Czyżby zatem – pyta Heidegger – świat nie utracił charakteru czegoś niezależnego, jakiegoś obiektywnego *datum* przeciwstawionego bytowi jestestwa? Wprowadzając termin światowości świata (*Weltlichkeit*), filozof proponuje uznanie świata za takie miejsce, w którym jestestwo doświadcza bytów-narzędzi, a sam świat – jako szczególne *modi* rozumienia (tak jak robotnik „rozumie się” na młotku, używając go do wbijania gwoździ) – jest po prostu egzystencjałem. Rodzi się tu nieodparte wrażenie, że Heidegger przedstawia swe intuicje w celu zbliżenia się do tego, co wbrew jego intencjom można by nazwać leżącą u podstaw bytowania istotą *Dasein*. Związanie bytu jestestwa ze światem oraz świata z jestestwem, wyrażone tak celnie w zwrocie *in-der-Welt-sein*, otwiera przed bytem przytomnym szereg możliwości egzystowania. W-świecie, którym jesteśmy wiecznie „zaaferowani” i „poruszeni” (*Benommen*), realizuje się nasze ma być albo dochodzi do rezygnacji z takich możliwości; w świecie następuje spotkanie z innymi (*Mitsein*) jestestwami (tak jak my posługującymi się narzędziami w dążeniu do uzyskania określonych stanów) lub też – bo jest to przecież struktura możliwościowa – wybieramy swoistego ro-

¹⁶ E. Jünger, *Awanturnicze serce*, tłum. W. Kunicki, Warszawa 1999.

dzaju wycofanie (tzw. fenomen nieobecności-w-obecności), egzystujemy jako autentyczne (*eigentlich*) byty lub upadamy w nieautentyczność (przybierając charakterystyczny dla rzeczy *modus* istnienia). Możemy postawić tezę (umocowaną perspektywą dziejowego domknięcia hermeneutyki Heideggera), że zamieszczone w *Sein und Zeit* analizy służą do podania (ale nie w formie systematycznego wywodu) charakterystyk bycia-jestestwa-które-egzystuje-w-świecie lub też – by przywołać sformułowanie już po „zwrocie” filozofa – i stoczy się¹⁷. Trudność lektury pogłębia się, gdy próbujemy stosować utrwalone podejścia interpretacyjne, na przykład nie poddajemy się w pełni rytmowi wywodów, poszukując innego porządku podawczego (teza – rozwinięcie – konkluzja). Heidegger bowiem porusza się jednocześnie po różnych, tylko pozornie niekorespondujących z sobą obszarach tematycznych, traktując każdy punkt koła hermeneutycznego z równą uwagą i przypisując mu tę samą wartość w analityce jestestwa. Dopiero po przedstawieniu całego zespołu współgrających z sobą egzystencjałów da się wytypować coś, co może odgrywać rolę spoiwa czy punktu promieniowania, słowem, jawić się w dziele jako „ważniejsze”. Należy jednak pamiętać, że do cech zarówno stylu, jak i meritum dyskursu heideggerowskiego przynależy owo powtarzanie, ciągle nawiązywanie do wcześniejszych ujęć, gdyż dla filozofa „nowe” zostaje zawsze zaanonsowane w „starym”, a „stare” to zarówno inna forma „nowego”, jak i coś, co cieszy się swoistą niezależnością. Sam Heidegger przywołuje wielokrotnie metaforę horyzontu: to, co zamyka jego jeden okrąg, jest otwarciem innego, bez którego nie dałoby się uzyskać całościowego oglądu problemów. Nie dzieje się inaczej w przypadku dwóch egzystencjałów – punktów odniesienia do bycia-z (*Mit-Sein*). Idzie tu o *Fürsorge* (troskę o) i *Sorge* (troskę). Na omawianym obecnie etapie hermeneutyki jestestwa *Fürsorge* ukazuje, a raczej otwiera przed *Dasein* świat jako miejsce spotkania z Innym. Ten ostatni, podobnie jak my sami, zostaje „wzięty” przez rzeczywistość, w której się znalazł, rzeczywistość traktowaną w terminach konstytucji bytu jestestwa. Wbrew jednostronnym i zawężonym interpretacjom tego egzystencjału (zwłaszcza w egzystencjalizmie francuskim¹⁸) Heidegger traktuje byt jestestwa jako niezbywalną obecność, „daność” czy sąsiedz-

¹⁷ Zob. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus* [w:] *idem, Bauen...., op. cit.*

¹⁸ P. Mróz, *Filozofia sztuki (w ujęciu egzystencjalizmu)*, Kraków 1992, s. 23 i n.

two innego *Dasein*. Leży to, oczywiście, w samej strukturze możliwościowej egzystencji. Inny nie jest tożsamy ze mną, choć dokonuje zbliżonych czynności: posługuje się narzędziami, dąży być może do uzyskania podobnych celów i realizacji „swoich” projektów, tj. wprowadzenia pożądaných stanów w rzeczywistość, którą chce ustanowić. Jest faktem niekwestionowanym, iż musimy – jako byty przytomne światu – wejść z sobą w jakiś układ (relacje). Lecz dla Heideggera ów obszar podobieństwa nie został stworzony przez jednostkowe związki, lecz przez samą światowość świata, to szczególne *loci* konstytuujące naszą egzystencję. Heidegger, opisując zestaw relacji bycia-współ i bycia-z, przekracza (czego należało się spodziewać) wysłużone i nieprzydatne podejścia psychologiczne, antropologiczne i metafizyczne jako ujęcia partykularne, zaciemniające istotę relacji między jestestwami. Przywołajmy tu raz jeszcze dewizę metodologiczną hermeneutyki heideggerowskiej: każdy tzw. otwierający egzystencjał obejmuje przede wszystkim *modus* bycia, a nie myśli czy też doświadczenia. Dlatego takie kategorie (pojęcia), którymi bezskutecznie usiłujemy oddać relacje między jestestwami (np. miłość, poświęcenie, obojętność czy pogarda), zostają całkowicie pozbawione wymiaru psychologicznego. *Mitsein* (bycie-z) obejmuje samo *modi* bycia, tzn. pierwotną kondycję, w jakiej przyszło nam egzystować bez względu na poczynione przez nas wybory. Innymi słowy, relacje są czymś wtórnym, czymś sprowadzalnym do ontologicznej podstawy – owej *Fürsorge*: troski o Innego.

Podkreślając możliwościową strukturę egzystencji *Dasein*, Heidegger zarysowuje dwie dychotomiczne postawy. *Fürsorge* może w ekstremalnej formie wyrażać egzystencję autentyczną, być troską pozytywną, wskazującą jednoznacznie na pełną (w ramach skończonego istnienia) realizację jestestwa: bycia-w-świecie, przytomności różnicy ontologicznej i przeciwstawiania się pierwotnym doświadczeniom ontologicznym (np. Trwodge – *Angst*). Zatem w trosce-o-Innego, gdy działamy w *modi* egzystencji autentycznej (*eigentlich*), nie uwalniamy Innego od ciężących na nim zadań. Ma on się troszczyć-o tak samo, jak my to czynimy. Przejęcie obowiązków przypadających na Innego – podkreśla Heidegger – stanowi ryzyko doprowadzenia do odwrotnych od zamierzonych efektów. Tak opacznie pojęta pomoc, ulga czy z gruntu fałszywa empatia okazywana Innemu prowadzi przeciw do traktowania go w kategorii rzeczy, zwykłego bytu, jaki napotykamy

w świecie. Inny będzie jedynie tym, o co troszczymy się – obiektem zabiegów zbliżonych do troski o narzędzie czy przedmiot chwilowo przydatny nam i użyteczny. Troska nieautentyczna prowadzi do urzeczowienia innego jestestwa, wręcz zniewolenia go, a zatem wyrugowania tej najcenniejszej cechy, jaką jest zdolność do stwarzania własnej istoty przez wolne wybory na tle zastanej, faktycznej rzeczywistości. W prawdziwej *Fürsorge* egzystencjalny partner, bliźni, byt-w-pełni *Mitsein* dzieli te same troski, obawy, rozwiązuje podobne zadania i walczy z tymi samymi przeciwnościami. Tylko w ten sposób realizuje się możliwość bytu przytomnego jestestwa.

Perspektywa, którą otwiera analiza troski, pozwala Heideggerowi na podjęcie problemu istnienia autentycznego jako właściwego projektu *Dasein*. Ruch po hermeneutycznym okręgu jest ruchem zamykającym i otwierającym jednocześnie. Fenomen, a raczej żywioł codzienności (*Alltäglichkeit*) jako pierwotne i niezbywalne jestestwu pole doświadczeń ontologicznych jest jedyną sferą, w której jestestwo stwarza swą egzystencję.

Wspominaliśmy już o owej ciągle towarzyszącej naszej egzystencji dychotomiczności wyborów w kontekście bytu-z-Innym. Możemy stwierdzić, że przez odwołanie się do „domkniętego” już problemu *Fürsorge* (obejmującego zarówno byt drugiego, jak i nieodłączny odeń świat) Heidegger przechodzi do bardziej ogólnego (o szerszym zakresie ontologicznym) problemu autentyczności egzystencji, otwierając tym samym kolejny obszar horyzontu ludzkiego bycia. Wyrażone owym „ma być” zadanie, z jakim powinno się zmierzyć w trakcie egzystencji, może zostać zignorowane, niezauważone bądź opacznie rozumiane. Heidegger stroni od formułowania konkretnego „programu” tworzenia prawdziwej istoty jestestwa; nie daje jakichkolwiek wytycznych i nie odwołuje się do norm czy regulacji, gdyż analityka *Dasein* jest przede wszystkim wglądem w konkretne zjawisko bycia-w-swiecie. Należy jednakowoż mieć na uwadze, iż twórca *Sein und Zeit* jest filozofem egzystencji, dla którego odsłonięcie, wręcz obnażenie faktyczności ludzkiego bytowania staje się swoistą misją. Wieloznaczne *je meines* (byt mój), *eigentlich* (byt prawdziwy, autentyczny) nabierają substancjalnych odniesień. W żmudnym i dramatycznym procesie stwarzania nie-danej uprzednio istoty jestestwo może wybrać *modus* istnienia charakterystyczny dla bytów rzeczowych. Być tylko tym,

czym się jest – tak jak stół jest stołem, a kamień kamieniem. Lecz – jak podkreśla Heidegger – istota jestestwa leży w egzystencji, a ta ostatnia zakłada właśnie strukturę projektu, strukturę realizacji możliwości. Gdy jestestwo zostaje „pochłonięte”, zatopione przez bezosobowe mechanizmy społeczne, ekonomiczne i polityczne, ulegając zbiorowemu *cri de*, wtedy ucieka od siebie, tzn. od swej możliwościowej struktury bycia. Heidegger bezwzględnie rozszyfrowuje mechanizmy takiej ucieczki. Świat mu współczesny wytworzył swojeiste substytuty: Boga zastąpił idolem techniki, która obiecuje całkowite panowanie nad rzeczywistością (tak jak metafizyka obecności oddawała we władanie poznawane przedmioty), a wzywającą głosem sumienia *je meines* zastąpiło zbiorowością. Zatem podjęte w *Sein und Zeit* analizy egzystencjałów rozbijają jeszcze jeden mit XX stulecia: mit bezpieczeństwa, zwolnienia i uwolnienia jednostki z dramatu istnienia¹⁹. Gdy jestestwo odwraca się „od siebie”, tłumiąc podstawowe, acz wyróżniające je spośród innych bytów doświadczenie nicości (*Nichts*), które objawia się Trwogą (*Angst*), płynącą znikąd i w ten sposób odróżnianą od konkretnego, zlokalizowanego strachu – wtedy może ulec presji czegoś zewnętrznego. Heidegger zaproponował jakże adekwatny termin do opisu tego fenomenu, przekształciwszy bezosobową formę werbalną – „mówi się” (*Man spricht*) w formę rzeczownikową *das Man* – wszechwładne „się”. Upadając w *modi* powszechne (a pamiętamy przecież, iż nieautentyczność to tak samo ważna możliwość bycia *Dasein* jak autentyczność), jestestwo jak gdyby zatracą swe pierwotne uposażenia bytu przytomnego byciu: nastrojenie (*Befindlichkeit*) staje się czymś „standardowym”, projekt ku – czymś „oczekiwanym”, troska-o – skanalizowana działaniami biurokratycznych instytucji, a bycie-w-świecie traci nieodwracalnie swój charakter wyzwania korespondującego z owym ma być *Dasein*. Jestestwo „wybiera”, „myśli” i „odczuwa” tak, jak to się robi, tzn. tak, jak to robią wszyscy: chodzi się na te spektakle teatralne, czyta się te gazety, mówi się w określony sposób, wybiera się takie właśnie garnitury i koszule. Innymi słowy, jestestwo wchodzi na drogę bezpiecznego bytowania jako istność przeciętna, o ustalonej i zamkniętej istocie. Stąd też, upadanie w „się” oznacza dla Heideggera zrównanie wszelkich możliwości i postawienie ich na tym

¹⁹ M. Fings (red.), *Heidegger and the Quest of Truth*, Chicago 1968.

samym poziomie. *Dasein* zostaje niejako uwolnione (czyż głos zbiorowości nie ma absolutnej mocy rozgrzeszania i admonicji?) z obowiązku i odpowiedzialności (choć ta ostatnia jest dla filozofa głosem sumienia płynącym znikąd), wskazujących na istnienie-jako-zadanie-do-wypełnienia. Akceptując większą uległość wobec *das Man*, jestestwo odrzuca swe możliwości, w tym tę najbardziej własną – śmierć, ku której bytujemy wszyscy (*Sein zum Tode*), szukając – jak w fascynującym Heideggera opowiadaniu Lwa Tołstoja tytułowy Iwan Iljicz – osłony i protekcji przed tym najautentyczniejszym z ludzkich doświadczeń. Innymi słowy, stosując ten swoistego rodzaju kamuflaż, zakrycie przed sobą samym jako możliwością prawdziwego (*eigentlich*) istnienia, jestestwo „zaciemnia” swą ontyczno-ontologiczną niezależność, osłabia więź z Byciem i ignoruje wszelkie ograniczenia wypływające z niezbywalnej kondycji wrzucenia (*Geworfenheit*) w zastaną rzeczywistość. I choć czytelnik z łatwością wyczuwa pewien ton zaniepokojenia, to jednak autor *Sein und Zeit* stroni od taniego moralizatorstwa: odsłanianie struktur istnienia bytu jestestwa jest odsłanianiem owych dychotomicznych możliwości, które do samego końca ograniczonego istnienia pozostają w dyspozycji *Dasein*.

W drugiej części swej hermeneutyki jestestwa filozof scala przebyte obszary w swoistą jedność tematyczną, koncentrując się na – odróżniającej *Dasein* od innych istności – czasowości. Tak jak w przypadku poprzednich egzystencjałów, tak i w tym dziale hermeneutyki Heidegger dokonuje nieustannych odwołań do tego, co poprzedzające. Spoiwem tych dociekań jest troska (*Sorge*). To ona pozwala ująć w sposób niezafałszowany egzystencjał nastrojenia (*Befindlichkeit*) jako pierwszy otwierający nas na całość świata „sposób dotarcia do” – sposób pierwotny i źródłowy, „dający” (ujawniający) faktyczność jako coś wspólnego, zagrażającego, ekscytującego lub stanowiącego wyzwanie. Nastrojenie jest niejako warunkiem wstępnym rozumienia (*Verstand*), choć Heidegger traktuje egzystencjały, po pierwsze, jako odsyłające do siebie nawzajem, po drugie, jako uposażone w ekwiwalentną moc i znaczeniowość na gruncie hermeneutyki. *Verstand* wskazuje na fakt, iż „rozumiejące” jestestwo potwierdza swą strukturę ontologiczną przede wszystkim jako byt projektujący. Oznacza to, iż na przekór przyjętej tradycji Heidegger nie wiąże rozumienia z pytaniami o „co” danego bytu, ale samym byciem, które – jak wiadomo – wymyka się jakim-

kolwiek kategoriałnym ujęciom. Rozumienie jest nieodłączną domeną jestestwa, domeną jego możliwości ujawnionych w ramach danej faktyczności. Można to jeszcze sformułować inaczej: *Dasein* przez rozumiejącą czynność jest zdolne do całościowego ujęcia zespołów odniesień i relacji występujących pomiędzy bytami, rzeczami-narzędziami i innymi jestestwami, gdyż – dodaje tajemniczo Heidegger – zostają one wszystkie wydobyte na jaw przez samą możliwość odkrywania, która przecież przynależy jedynie bytowi przytomnemu. Otwarta przez nastrój, rozumienie i mowę (*Sprache*) przestrzeń danego świata czyni dostępnym (jawnym) samo *Dasein* wespół z tym, co odkryte. Nosi ono cechę autentyczności, gdy w takim sposobie docierania do świata jestestwo nie przyjmuje czegokolwiek jako gotowe, obowiązujące *a priori* i dane-do-rozumienia, lecz wręcz przeciwnie, domaga się stawiania pytań i podnoszenia kwestii, co rozumiemy za autorem jako właściwy sposób „stania po swojej” stronie, a nie przyjęcia perspektywy rzeczy. Realizacja w pełni tego typu oglądu świata (*Schicht*) prowadzi do stanu przezroczystości (*Durchsichtigkeit*), stanu obcowania jestestwa z istnościami w ich całkowitym otwarciu i towarzyszącej temu jasności. Wszystkie te nastawienia czy „czynności” potwierdzające niezbywalny fakt bycia-w-świecie są swego rodzaju projektem (*Entwurf*) samego jestestwa na możliwości, ale – o czym doskonale wiemy – realizowane w danej faktyczności. Projekt – jako to, co wykraczające ku przyszłości – musi uwzględniać wszelkie ograniczenia i nie może opierać się na iluzjach, dlatego tak ważne są wszelkie wstępne nakierowania: przed-daność świata (*Vorhabe*), przed-ogląd (*Vorsicht*) i przed-pojęcia (*Vorgriff*). Uzyskane w ten sposób poznanie nie ogranicza się – twierdzi Heidegger – do zestawu jakości rzeczy (*Was*), ich istot (*Wesen*) czy też takich cech sądów, jak „prawdziwy” i „fałszywy”. Co więcej, sens (*Sinn*) traktowany w starej metafizyce jako obiektywna, „transcendentalna” jakość rzeczywistości należy do samego jestestwa, pojawiając się tylko wtedy, gdy *Dasein* staje jako otwartość bytu-w-świecie wobec odkrywanych (i zakrywanych jednocześnie) istności. Wynika z tego, że kategoria sensu zostaje przemieszczona w stronę jestestwa, ale tylko w związku ze światem i tylko w związku z tym ostatnim jestestwo ludzkie staje się czymś znaczącym lub znaczenia pozbawionym. Dopiero teraz *Dasein* może w pełni potwierdzić status bytu-z: otwartość jestestw (umożliwiona czynnościami w świecie) domaga się aktu

komunikacji. W odróżnieniu od nie nieznaczącej paplaniny (*Gerade*) charakteryzującej stan upadania w „się”, mowa (*Sprache*) daje świadectwo naszego udziału we wspólnym Bycie: dzielenia się światem, w którym znaleźliśmy się jako egzystencje wrzucone i naznaczone piętnem faktyczności. Tak analiza jestestwa dochodzi do punktu centralnego: jestestwo ma być, a więc jego istota nie została uformowana przez jakikolwiek czynnik transcendentny. Analiza ontyczno-ontologiczna umacnia Heideggera w przekonaniu, że jedynie *Dasein* jest zdolne do pytania o Bycie, które ma realizować. Z drugiej strony, jestestwo jest-w-świecie, a zatem musi się doń ustosunkować, tj. uruchomić szereg czynności wypływających z Troski (*Sorge*). I właśnie Troska w drugim rzucie hermeneutyki egzystencjalnej ujawnia autentyczny wymiar bycia bytu jestestwa. Troska nie tylko spaja samą egzystencjalność, faktyczność i upadanie (jako owe „wiecznie” towarzyszące skończonemu bytowi możliwości), ale troska właściwa otwiera rozumienie tego bytu jako czasowości. *Dasein* nie jest tak, jak są byty-w-świecie, nie jest obecne, lecz co najwyżej uobecnia się. Jego strukturą właściwą jest *ek-sistencja*²⁰. Ten pisany z dywizem termin nie świadczy bynajmniej o dziwactwach heideggerowskiego stylu, lecz ma uwydatnić całkowicie inny charakter bytowania *Dasein*. Jego egzystencjalność to cecha „najcenniejsza”: to bycie wyprzedzające siebie, a więc kierunek właściwy (przyszłość), bycie-już jako sfera faktyczności (przeszłość), oraz stwarzające największe zagrożenie bycie-obok-siebie – upadanie (teraźniejszość). O każdy z tych możliwych *modi* bytowych *Dasein* ma się troszczyć, tj. podchodzić doń rozumiejąco – realizować je lub odrzucić. Tylko w ten sposób egzystencja jestestwa może potwierdzić swój status jako własny (*je meines*). Wiemy już, że najautentyczniejszą z wszelkich możliwości wyprzedzających byt *Dasein* jest jego moment ostateczny – śmierć. Na nic, twierdzi Heidegger, zdają się wszelkie „wybiegi”, by owo doświadczenie odsunąć od siebie. Śmierć to moja możliwość, a jedyną właściwą postawą wobec niej staje się zdecydowanie (*Entschlossenheit*) jako obejmujące zarówno samą nicność, jak i płynącą z niej trwogę. To właśnie zdecydowanie stanowi ewentualność otwarcia się (*Erschlossenheit*) na świat, w którym może spełnić się moja śmierć-w-przyszłości i tylko w tej perspektywie (perspektywie jednoczącej)

²⁰ Por. W. Bamel, *Heideggers Begriff des Daseins*, „Studia Catholica” 1949, s. 24.

mogę w pełni objąć swą przeszłość, to, co było (*Gewesen*), jak i to, co obecne. Heidegger odrzuca umocowane tradycją (życiem codziennym i nauką) rozumienie czasu. Nie widać w nim linearnego porządku. To raczej momenty których-jeszcze-nie-ma, momenty antycypowane są najistotniejsze jako coś źródłowego i pierwotnego. Czas nie został uposażony w obiektywną naturę, zatem nasze głęboko zakorzenione przyzwyczajenie do jego linearnego (od przeszłości przez teraźniejszość do przyszłości) charakteru jest z gruntu błędne. Tylko dzięki egzystencjalności istnienia ukazuje się jedynie autentyczna możliwość *Dasein*, gdyż to antycypacja umożliwia zdolność rozumienia struktury temporalności: ja sam (byt przytomny) mogę pojąć przeszłość jako coś-nie-do-zmiany, utrzymać *Gewesen* jako „swoje”; to ja w antycypacyjnym zdecydowaniu umocnionym przez głos sumienia zacznę troszczyć się o Bycie, którego jeszcze nie doświadczyłem. Innymi słowy, dla Heideggera *Dasein* nie tyle egzystuje jako byt czasowy, ale przede wszystkim nie byłoby pojmowalne, uchwytywalne bez odniesienia się do czasu. W budowanej istocie jestestwa przejawiają się trzy wymiary temporalne, a ono samo stanowi moment jego ostatecznej jedności.

Czytelnicy prac Heideggera pochodzących z wczesnego okresu przed tzw. zwrotem są w pełni świadomi, że filozof, porzuciwszy linearny, „logiczny” sposób ekspozycji problemu egzystencji jestestwa, miał zapewne na celu ukazanie wieloaspektowego zjawiska bycia-w-świecie. Inaczej mówiąc, sposób odnoszenia się *Dasein* do świata (przez np. fakt wrzucenia weń), wytyczony tzw. egzystencjalami otwierającymi, wskazywał na zadanie skoncentrowane wokół ma być. *Dasein* przez projekt ku byciu scalonym może dążyć do zapewnienia sobie egzystencji autentycznej: istnienia w prawdziwie ludzkim czasie (jedność ekstaz), we właściwej trosce i właściwym rozumieniu. Są to, przypomnijmy, te egzystencjały, które otwierają mnie jako jestestwo (a nie np. rzecz) na świat. W kolejnym rzucie (kolejnym obrocie hermeneutycznego koła) fryburezyk, przyjmując za oczywisty fakt naszej przytomności, rozumienia i zdolności komunikowania kondycji tak pojętego bycia bytu jestestwa, dochodzi do równie fundamentalnej (wszystkie kwestie egzystencji są przecież traktowane na równi) kwestii prawdy – wyrazu projektu, a zatem wolności. Jak można przypuszczać, Heidegger zdecydowanie przekracza tradycyjne ujęcia prawdy interpretowanej jako efekt, rezultat końcowy i ostateczny, a więc

jak podchwytną za filozofem postmoderniści – efekt nacechowany panowaniem i przemocą w stosunku do rzeczywistości. Nie w takim działaniu autor *Sein und Zeit* upatruje uprzywilejowanej roli ontyczno-ontologicznej jestestwa, roli pomostu łączącego świat, istności z samym Byciem. Dokładna analiza egzystencjałów takich, jak nastrój, rozumienie, mowa – egzystencjałów odsyłających do troski, ale i od samej troski wychodzących przez ekstazę czasu ludzkiego – objawia *Dasein* jako przede wszystkim otwartość na. Późniejszy Heidegger jeszcze dobitniej wykorzysta metaforę światła (*Licht*) i prześwitu (*Lichtung*), sięgając koncepcji Platona, Plotyna, mistyków i szkoły w Chartres. Światło jako niemalże boski, święty element rzeczywistości jest czymś, co wydobyte z rozproszenia stanowi element walki z mrokiem. Co więcej, egzystencjał otwierający kieruje nas rozumiejąc do samych siebie, a następnie do wszelkiego rodzaju istności zastanych w świecie. Przytomność siebie i istności zostaje bardzo wyraźnie odróżniona od Husserlowskiej intencjonalności (czyniącej świat swoim przedmiotem), a nadto nie jest relacją ustanowioną arbitralnie. Inaczej mówiąc, nie jest ani subiektywna, ani tym bardziej czysto podmiotowa. Heidegger nie neguje faktu, iż od zarania ludzkiej refleksji ów związek myśli z bytem był podejmowany na wiele sposobów, lecz – twierdzi – bezpowrotnie zatracono źródłowy charakter tej jakże ważkiej relacji. Nawet pobieżny przegląd historyczny ukazuje niezbicie, że tradycyjna metafizyka dążyła nie do ukazania istoty prawdy, lecz wykorzystania jej do opanowania bytów jako przedmiotów myśli (przypomnijmy, że przy okazji zapoznano różnicę byt – bycie). Zespół tych poglądów odnośnie prawdy da się – podług Heideggera – sprowadzić zasadniczo do jednego: lokowania prawdy w sądzie. Związek myślącego podmiotu ze światem miał się zasadzać na osławionej zasadzie korespondencji, tj. zgodzie między tymi członami (*orthotes*). „Prawda” filozofów starożytności, średniowiecza i nowożytności to wyraz (choć dziejowo ulegający licznym modyfikacjom) owej *adaequatio intellectus et rei*. Prawda na mocy swej definicji stawiała się relacją czegoś do czegoś innego. Intelkt, rozum (*ratio*) – fakultet wyniesiony do najwyższej rangi – miał docierać (w sposób ingerujący, władczy) do rzeczy takimi, jakie „rzeczywiście” są w swej istotowości. Ale – stawia kwestię fryburczyk – czyż nie wynika z tego, że intelekt musi się do rzeczy dostosować i przejąć ich uposażenie ontyczne? Wiemy już doskonale, iż dla Heideggera przejście na stronę rzeczy jest niczym innym

jak realizacją możliwości upadania. *Dasein* zatrzymałoby swą ekstazę czasową na jednym prezentująco-teraźniejszym poziomie. Co więcej, jeśli nasz sąd ma korespondować z faktycznym stanem rzeczy, to zarówno sam akt sądzenia, jak i to, o czym (*Wesen*) się sądzi (treść o idealnym charakterze), muszą odnosić się do czegoś realnego. Efektem takiego działania jest rozbicie bycia bytu na dwa poziomy, dwie płaszczyzny, których scalenie okazuje się po prostu niemożliwością. Prawda – dodaje Heidegger – rodzi się zupełnie inaczej: w momencie, gdy poznanie ukazuje się *Dasein* w jasnym, widocznym kontekście prawdziwości samej, *Ausweisung*, tak jak sam świat ukazywał się na wiecznie otwartym horyzoncie światowości. Heidegger proponuje rozważenie pozornie trywialnego sądu: „Ten obraz wisi krzywo”. Dokonałszy takiego aktu sądzenia bez uprzedniego oglądu stanu rzeczy i bez uwzględniania samego procesu przedstawieniowego. By stwierdzić, czy sąd taki jest prawdziwy, musimy wykazać zainteresowanie (z troskanie) ową rzeczą na ścianie i jej aktualnym stanem. Zatem akt sądzenia nie ogranicza się do stanów psychologicznych (uogólnień indukcyjnych, przewidywań, stawiania hipotez, postrzeżeń), lecz jest sposobem bycia *Dasein*, bycia ku samej rzeczy. Prawda (*Wahrheit*) sytuuje się bowiem nie w sądzie, ale w samej rzeczy, dokładniej, w jej odkrytości, w odsłanianiu się (*aletheia*). Heidegger nie poddaje w wątpliwość tego, że dostęp do prawdy zostaje zagwarantowany troszczącym się działaniem jestestwa i samą jego strukturą możliwościową, a sąd jest ugruntowany ontologicznie. *Dasein*, scalone w jedno ekstazą czasową, stoi-w-prawdzie-wobec-świata; musi – bo jest to warunek konieczny – być egzystencjalnie otwarte (*Entdeckendsein*). I właśnie dzięki tej przypadłości jestestwo czyni możliwym, że wewnątrzświatowe istności zostają wydobyte ze skrytości i postawione w świetle ich własnego bycia, światło rozkładającym się równomiernie na dopiero co (po akcie poznawczym) oświetlonym horyzoncie. Tylko w tym *aletheicznym* sensie możemy rozprawiać o owej zgodności sądów z rzeczą, z jej istotowymi stanami. Istotą prawdy będzie więc oddanie bycia bytowi (*Seinlassen*), rozumiane przez Heideggera jako swoisty sposób angażowania się w byt. Dopiero w takim przypadku byt ujawnia się w swej właściwej postaci, pokazuje to, czym naprawdę jest dzięki otwierającemu sposobowi egzystowania *Dasein*, a samo *Dasein* uzyskuje swą istotę, istotę rozświetlającą mroki bytu.